

العقل والحريّة عند القاضي عبد الجبار

مراجعة: د. محمد حمود

كشف المؤلف عن رأي الخنابلة بوجوب تفسير القرآن تفسيراً حرفياً، أي بمقتضى المعنى الظاهري للنص اللفظي، إضافة إلى أن أحد بن حنبل إرضى بعض التأويلات، إلا أنه اشترط أن تكون متواترة كذلك التي تناقلها رواية الحديث النبوي، وبذلك كان من رواد المدرسة الظاهرية كابن حزم وابن تيمية. ومن ثم تطرّق المؤلف للمقدمة الثانية في تاريخ التفسير، حيث قام المنهج العقلي على يد واصل بن عطاء (80 - 131 هـ) بكتابة معاني القرآن بهدف التصدي لأعداء الإسلام مروراً بمواجهتهم للسلفية النقلية التي عرفت بالمحنة، والتي آلت إلى رأي النظام بعدم الإسترسال إلى كثير من المفسرين. غير أن هذه المحاولات لم تستكمل مناهجها وأدواتها التفسيرية، حتى مجيء الجبائي الذي اسنخدم العقل لإبراز التوافق بين القرآن وأصول الاعتزال بهدف إضفاء الشرعية على القرآن، مما جعل القاضي عبد الجبار يتبع أثره في تحليلاته اللغوية وتأويله العقلي بالإضافة إلى وضع شروطه لضبط التفسير محدداً الخط الذي ينبغي إليه التأويل وهو التشابه فقط. فمهمة المفسر أن يفسر المتشابه والخفي والفروع على ضوء المحكم والواضح من الأصول التي جاء بها القرآن. فضلاً عن الشروط الأخرى، وهي أن يكون عالماً باللغة العربية، وأن يتميز بثقافة فقهية تنسج لأحكام القرآن وأصله، وأن يكون عالماً

يطالعنا كل من الدكتور عبد الستار الراوي والأستاذ حسني زينة، الأول بكتاب صادر عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بعنوان «العقل والحريّة» عند القاضي عبد الجبار»، والثاني بكتاب آخر صادر عن دار الآفاق الجديدة بعنوان «تصور العقل عند عبد الجبار»..

سنعمد إلى مراجعة ونقد كلا الكتابين، تاركين سياق العرض يوضح، للقارئ والمتخصص، الفروقات التي تتجلى شكلاً ومضموناً في نتاج كلا الباحثين، بالرغم من تطابقها وتواردتها فيما يخص عناوين الكتابين.

يشرع الدكتور الراوي⁽¹⁾ بمقدمة عامة تتناول تاريخ فكر الاعتزال باختصار ملموس منذ المرحلة التنظيمية مروراً بالمرحلة التكاملية المذهبية، إلى المرحلة السياسية لمعتزلة بغداد وصولاً إلى مرحلة الصراع والتراجع «الجبائية» بهدف التوطئة للمرحلة الخامسة، حيث يبرز القاضي عبد الجبار بحسبه ونسبه ومؤلفاته ومكانته العلمية.

في الفصل الأول من الباب الأول، طرح المؤلف أبرز سمات تفسير (التابعين) للقرآن من تماسك بوحدة الرأي إزاء شواهد الآيات ونجاح التستري (283 هـ) في تجاوزه للخط التقليدي للتفسير وإن كان لم يستطع التخلص من الظاهرة النقلية، أما أهل السنة فلقد ظفرت بتجاوزها النمطية السلفية وغدت نقلة كيفية منهجاً وموضوعاً. ثم

بما يجب لله من صفات وما لا يجب وما يصح وما يستحيل. وبذلك جعل القاضي من أصوله الخمسة قاعدة مركزية في تفسيره تأصيلاً لفكريات الاعتزال، جاعلاً من اللغة أداة لتأويله مستعيناً بالمأثور النقلي الذي يرتبط بالضرورة بموقفه وفهمه للحديث وفلسفته الخاصة في التعامل معه.

وإذا كانت هذه الأعمال قد حظيت بعناية مؤيدي مذهبه واتجاهه في التفسير، كالحاكم الجشمي (الزبيدي) والشريف الرضي الإمامي - المعتزلي والزنخشي «المعتزلي» فإنها عُوِّضت بشدة من ابن تيمية الذي أنكر التأويل بجملة.

أما في الفصل الثاني. فنعرض الباحث لموضوع إعجاز القرآن. الذي ابتدأ في دائرة اللغويات التي وضع مقدماتها أئمة اللغة والبلاغة، واتسعت دائرتها بمساهمة الفقهاء، حتى دخل علم الكلام، وذلك بهدف حماية القرآن من عناصر التحدي التي عبأها الشكاك. ولقد بدأت هذه الدراسات بواسطة الجاحظ (255 هـ)، ومن ثم الرامي (384 هـ)، وتابع الخطابي (319 - 388 هـ) هذه المحاولات في تدعيم موقف القرآن وإعجازه لمواجهة الهجوم الشديد الذي ابتدأه ابن الراوندي في القرن الثالث الهجري. أما موقع عبد الجبار في الإعجاز القرآني فيقوم على ثلاثة محاور مركزية: البناء اللغوي - الاخبار عن الغيوب - إنتقاص العادة. ولقد وافق عبد الجبار أستاذه أبا هاشم الجبائي بأن فصاحة المعنى قوامها التلازم الضروري بين اللفظ والمعنى.

أولى ميزات نظرية القاضي في الإعجاز توافقه التام مع النظرية الإسلامية العامة التي عاجلت هذا الموضوع، فلم يقدم فحص القاضي (المذهبي) إضافة تذكر، غير أنه نجح في إبراز مسألة بلاغة القرآن مبدئياً مقاومة شديدة للجانب الأحادي في موقف المردار، والنظام فأسقط دعواهما في إمكانية محاكاة القرآن أو مماثلته في حروفه، الأمر الذي جعل التزامه الديني حاسماً متفوقاً على مذهبه.

في الفصل الثالث، يتناول المؤلف، القاضي فقيهاً: مبيناً أن المعتزلة وجدت في الفقه الحنفي طابعاً عقلائياً يلائم

خطها المنهجي فاعتمدت عليه في القضايا الشرعية، ولكنها لم تلزم نفسها بأي ولاء لمواقفه الاعتقادية، فاهتمام معتزلة بغداد في إقامة الدولة الإعتزالية حالت دون إنجاز بناء فقهي منتظم خاص بهم، مقابل هذا كله لجأوا إلى (الشافعي) باعتباره أقرب مذاهب الفقه إلى موقفهم الشرعي، فأصبح أغلب المعتزلة على هذا المذهب وفي مقدمتهم عبد الجبار الذي أدرك ضرورة التلازم بين الأصولية الإعتزالية وبين الشرعيات، منبهاً: «إن المكلف إذا عرف الأصول لزمه معرفة الفقه والشرع». (ص 142) وبذلك وضع كتاب (العمد) على رأس أعماله الفقهية وأضاف إليه كتاباً أصولية أخرى في مقدمتها «أصول الفقه» و«نصيحة المتفقهة» وبسط رأيه في مسائل الفقه العامة والخاصة في «مجموع العهد» و«النهاية» و«الحدود» و«العقود» و«شرح العقود» و«المبسوط». كما ساهم في دعم فقه الشافعي وتعميق قضاياها، في كتابه «الإختيارات»، ذلك أن هدف القاضي في مجموعة أعماله الشرعية كان «مذهباً»، إذ سعى عبر مؤلفاته إلى تأصيل معتقداته الإعتزالية ذات الجوانب الشرعية، عبر أصول الأحكام الشرعية، فاعتمد، الكتاب، وهو المصدر الأول المتقدم على غيره في إقامة البناء الشرعي وتأسيس وحدته الفقهية، ثم السنة، ثانية مصادر التشريع الإسلامي الأصلية، وبهذا اعتبرها القاضي دليلاً قطعياً، ونفى تهمة ابتعاد المعتزلة عن السنة لأن لها منزلة على حد القطع، وهي بمنزلة القرآن. أما الإجماع كمصدر تشريعي فإن رؤية القاضي كانت تتم بتوسع آفاقه وفاعليته، إذ لا يمكن أن يكون مقيداً ببلد دون آخر، وإنما شرط الإجماع، يرتبط بضرورة اجتماع الأمة كلها، أو عموم فقهاها وعلمائها غير أنه، أي القاضي، يعارض كل فكرة تجعل الإجماع مصدراً منفرداً وذلك لأنه يعتقد بأن الرجوع إلى القرآن والسنة، أمر لازم لتوثيق الإجماع أو الإعتماد على القياس، ويقصد به، قياس الغائب على الشاهد، وبذلك أبدى اعتراضاته على نفاة

القياس والإجماع من المعتزلة والإمامية على حد سواء ...

□ □ □

في الفصل الأول من الباب الثاني يعرض المؤلف فكر القاضي في مواجهة أصحاب العقائد والأديان من صائبة وأصحاب الأصنام والمنجمين والذين آمنوا بالتناسخ من خلال منهجية تاريخية نقدية. فالقاضي عارض منظومة الصائبة الحرائية في مسألة قدم العالم، مبرهنًا على فساد القول بقديم الهيولي، وارتبط اعتراضه الثاني، بإيمانهم بالتناسخ الذي يصادر في النهاية العالم الآخر وينفي الإعادة، ومن ثمّ عرض المؤلف للصائبة المندائية التي أشار إليها القرآن وهم جماعة قرروا مسألة التوحيد من خلال قدم العالم خالقًا واحدًا، وقضية العالم باعتباره محدثًا مخلوقًا من صنع الله. غير أن القاضي لم ينجح في التخلص من الخلط بين الصائبة الحرائية والصائبة المندائية.

أما بشأن التنجيم، فلقد اتخذ القاضي موقفًا متشددًا من هذه القضية على أساس أن المنجمين بما يشعرونه عن قدراتهم الكاذبة في التنبؤ بالغيب، يهددون العقيدة الإسلامية. كذلك واجه القاضي أصحاب التناسخ وما يترتب على عقيدتهم من مصادرة لعقيدة المعاد واليوم الآخر، ثم ما أحدثه تأثيرها في الفكر الإسلامي بعد أن أصبحت شائعة في القرن الثالث الهجري، حيث جعلها النصرانية جزءًا من عقيدتهم، وردّت الكاملية ما زعمته النصرانية بقولها، الإمامة نور يتناسخ من شخص إلى آخر... وقالت بتناسخ الأرواح، وافقتها بذلك البيانية وادعت بجلول جزء إلهي في الإمام علي، وانتقل هذا الجزء، بنوع من التناسخ، من علي إلى ابنه محمد بن الحنفية ثم من بعده إلى ابنه هاشم.

في الفصل الثاني عرض المؤلف موقف عبد الجبار من اليهودية ومخاطرها في عدم جواز النسخ التي روتها مدوناتهم عن موسى الذي أخبر «أن شريعته لازمة أبدًا»⁽²⁾ مثل هذا الطرح يلغي الشريعتين (المسيحية والإسلام) وينكر النبوتين، فأقرّ عبد الجبار بأن لا شيء يقضي على هذه

المقولة إلا رسوخ معجزة محمد صلى الله عليه وسلم كدليل على صدق نبوته، ومن نتائج مواقفه، أن الله يتعبد بحسب المصالح، فإذا علم أن الصلاح في بعض الأوقات خلاف ما تقدم، تعبد بحسبه، كما يفعل الأفعال (بحسب المصالح) الأمر الذي تفسر طبيعة كل شريعة، فاستمرار الشريعة المحمدية، وتواصلها التاريخي عبر الأجيال وديمومتها وتوافقها لكل عصر يؤكد بقاءها وعدم انقطاعها. كما انقطعت غيرها من خلال الإضافات الإلهية التي استوعبتها⁽³⁾ وتوقف عندها اللاهوتان الموسوي والمسيحي. وكذلك برهن القاضي على تهاافت الإدعاء اليهودي بقومية الرسالة النبوية أو عروبتها. وواجه أفكار التجسيم، وما أشاعته المرويات الاسرائيلية على النطاق الديني والأدبي في تصوير الله بصورة بشرية. واعتبر القاضي أخيرًا أن ما طرحته اليهودية بصدد الذات الإلهية وخصوصية (الإله اليهودي) دون سائر البشر، يجعلهم أقرب إلى الوثنية منهم إلى التوحيد.

أما بشأن مناهضة الفكر المسيحي، فقد استهدف مبدأ التوحيد المعتزلي إسقاط التشبيه الذي ساد الاتجاهات المادية (المجتمّة والدهرية) وأصبح ظاهرة في الفكر اليهودي والمسيحي. وكذلك قولهم بخلق القرآن. فالقول (بقدم القرآن) يماثل موافقة المسيحية في ألوهية المسيح، فالقول (بخلق القرآن) جاء ردًا على ركن من أركان المسيحية وهو الاعتقاد بأن المسيح هو «كلمة الله الأزلية»⁽⁴⁾.

ثم عرض المؤلف في الفصل الثالث، كيف فصل القاضي ملاحظاته حول التنويه بدراسة دقيقة، مفندًا فصائلها. ففي القرن الثالث الميلادي، قد (ماني) حركته الدينية الانتقامية عبر المسيحية مؤكدًا على ثنائية النور والظلمة الزرادشتية، وقد لقيت اضطهاد البلاط (الساساني)، وعندما توفي (هرمز بن سابور) ألقى القبض على (ماني) وقتل. أما المزدكية، فرفضت الفاعلية الثنائية (المانوية) في تفسيرها للعالم وأضفت على النور صفات إيجابية باعتباره عالمًا حساسًا، ثم غلبت الديصائية، النور على الظلمة، متأثرة

بالمزكية « فالنور قادر حساس، دراك، منه يكون العقل والحركة »⁽⁵⁾ ومن ثم المرقونية التي أثبتت ثالثاً مع النور والظلمة حيث رأت أن العالم ممتزج منها. وبذلك فقد القاضي فكريات التنوية فرقة فرقة، فاتحاً معها الناقد العمومي مركزاً على القضايا الأساسية التي كانت تشكل بناءها الثقافي، الفلسفي، الأخلاقي، من وجهة النظر الإسلامية العامة، ومن خلال أدواته الإعتزالية في العقل وأصولياته...

في الفصل الأول من الباب الثالث، عرض المؤلف موقف عبد الجبار من معرفة الله حيث يعترض على مبدأ الضرورة، أي أن معرفة الخالق تُعد معرفة إضطرارية، وهذا ما قال به كل من العلاف والبلخي. واستعان عبد الجبار برأي ثمامة بن الأشرس في تأكيد مبدأ وجوب النظر العقلي وعلى هذا فإن العلم بالله وبمعرفة يستند إلى « العقل » نظراً وتأملاً، وليس اضطراراً أو حسياً. وهذا يسقط التقليد الذي هو قبول الغير من غير أن يطلب بحجة أو بينة، واعترض على النقلية وتمسك أصحابها بالنص، الذي أدى إلى مزالقي التشبيه والتجسيم والخلط في فهم الدين ودلالات أصوله. أما نظريته في معرفة الله فلقد رتب أدلته على النحو الذي جعل حجة العقل على رأس حججه، ثم جعل الكتاب والسنة والإجماع حججاً مكملية لحجة العقل ومثبتة لها. أما بشأن صفات الله فقد لجأت المعتزلة كحركة عقلية في صياغة نظريتها إلى التجريد المحض، ونفى أصل بن عطاء صفات العلم والقدرة والحياة والإرادة، لأنها برأيه تؤدي إلى تعدد القدماء وهذا باطل، لأن لا قدم إلا الله. وقد بدأ أبو الهذيل العلاف بحجة للصفات على نحو جديد منهجاً وفلسفة. فقسم الصفات إلى صفات ذات وصفات وأفعال، وتتضمن الأولى العلم والقدرة، والحياة والسمع والبصر.. الخ، فلا يجوز أن يوصف الله بأضدادها، أما الثانية، فيجوز أن يوصف الله بأضدادها، كالإرادة فإنه تعالى يوصف بضدها من الكراهة⁽⁶⁾. ولم يصل البغداديون إلى صيغة منهجية محددة في هذه المشكلة فقد كانت مهمتهم

الأولى إثبات وجود الله أولاً.

أما المرحلة الثالثة للصفات فقد تشكلت على يد الجبائي الكبير الذي اعتبر الصفات اعتبارات عقلية، فليس ثمة شيء يمكن أن نتوهمه زائداً على الذات لإطلاق هذه الصفات عليه. أما القاضي فقد كان يُعتبر امتداداً لأبي هاشم، إلا أنه توصل إلى غلط متقدم، تبدى في محاولة تبويب الصفات إلى صفات ذاتية محضة على نحو لا يشاركه فيها سواه، نحو كونه قديماً، غنياً عن العالمين، وصارت المشاركة الشكلية منها، قادراً، عالماً، حياً، موجوداً، إذ تشاركه فيها الموجودات الحادثة، غير أن استحقاق الله لها أزلها أبدياً، بينما تستحقها الكائنات لمعان منتهية وحادثة. وثمة غلط ثالث يشاركه فيها غيره في ذات الصفة وفي نفس جهة الاستحقاق، كونه مريداً، كارهياً، غير أنه يريد ويكره لا بإرادة وكراهة موجودتين في محل، بينما الإنسان يريد ويكره لمعين محدثين في قلبه - هذا وأنهى المؤلف الفصل الأول بموضوع الكلام الذي أدّى إلى قول المعتزلة بخلق القرآن.

أما مبحث العالم وهو موضوع الفصل الثاني. فقدّم المؤلف عرضاً للتيارات الفكرية وتفسيراتها للعالم مشيراً إلى التوجه الإعتزالي على يد العلاف الذي اعتبر الحركة شرطاً لتكون الأشياء وتعيينها مع إقراره بحدوث العالم، وأن الله خلقه من عدم. واستعان النظام بمقدمات العلاف التي تقضي باعتبار كل حركة هي حركة متناهية، الأمر الذي يؤكد ضرورة حدوثها. أما القاضي بالرغم من استرشاده بالعقل، لم يتخلص منهجياً من صيغة المتكلمين التقليدية، في إثبات خلق العالم، والوصول منه إلى خالقه الله. ويقف مبدأ الضرورة مع الاستدلال في خط واحد مشترك للوصول إلى إثبات حدوث العالم. وهناك نوعان من المحدثات: منها ما يدخل في مجال القدرة الإنسانية، ومنها ما هو « فوق الإنساني » كالجواهر والأجسام عامة وعدد من الأعراض نحو الجواهر والطعوم والألوان الخ، فهذه الأفعال جميعاً استدلالات على الله ووجوده باستثناء

(الفناء). ولقد رتب عبد الجبار برهانه على وجود الله وخلق العالم عبر أربع مسائل أطلق عليها «دعوى» أي أنها تتعرض للنفي كما تتعرض للإثبات. ومن خلال موضوع المحدثات من جواهر وأعراض وقف عبد الجبار موقفاً مناهضاً للنظام الذي رأى بأن الجزء ينقسم إلى ما لا نهاية، وهذا يوجب التسلسل نحو القدم وتأكيد قدم العالم، وهذا ما يرفضه عبد الجبار الذي تابع نقده لموضوع الطفرة عند النظام واعتبر القاضي بأن نظرية الكمون والظهور النظامية أسوأ من موقف الدهرية لأن هذا يقضي إلى القول بقدم الأعراض (كالاجتماع والافتراق) والنتائج التي تترتب على هذه النظرية من شأنها مصادرة الشريعة وتكاليدها وإبطال النبوة ومعجزاتها.

□ □ □

خصص المؤلف الباب الرابع لمبحث العدل الإلهي. فبدأ الفصل الأول خاصاً بموضوع النبوة، والثاني للإنسان. فالنبوة ثبت لكونها نوعاً من اللطف، واتصالاً باللطف الإلهي طرحت المعتزلة موضوعها عبر مبدأ الوجوب العقلي المحدود في الدين فقط دون الدنيا. فإرسال الرسل يُعد واجباً عقلاً على الله تعالى وإنقاذاً للعالم وصلاً للإنسان. وفعل الصلاح واجب على الله إيماناً بعدالته المطلقة. وأول صفات النبوة عند المعتزلة أن يكون الرسول منزهاً عن الكبائر صغيرة وكبيرة قبل البعثة وبعدها، إن القاضي فقد جوز الصفات عليه دون تنفير، غير أن ذلك لا يقدر في صدق النبي ولا في القبول فيه، وبهذا يدرك عبد الجبار البعد الإنساني في النبي في جواز الصفات عليه في نطاق بشريته، واعتبر القاضي أن مهام الاعتزال الأولى هي مواجهة الفلسفة وأصحابها الذين قدحوا بالنبوة والإسلام، وفي مقدمتهم (الحداد والوراق)، وابن الراوندي، الذين ادعوا إبطال الربوبية وتكذيب الأنبياء تأثيراً بالبراهمة.

ومقابل الفكر الفلسفي التحليلي كان على القاضي عبد الجبار أن يتخذ موقفاً من الرازي، وشدد هجومه عليه

واتهمه أنه (كان نصرانياً، ويذهب مذاهب الملحدة، ثم أظهر الإسلام وأطلق على نفسه (محمد) وكان اسمه يوحنا، وكذلك هاجم الكندي الذي صنفه مع الملحدين الكبار. وبعدها تطرق المؤلف إلى موقع النبوة في الفكر الكلامي عارضاً مواقف الإمامية - الغلاة - البهائية القاديانية الحلولية - التناسخ - المشبهة - أهل السنة - المعتزلة - بالإضافة إلى موقع النبوة في مواجهة ميتولوجيا التصوف، ورفض المعتزلة وفي مقدمتهم عبد الجبار كرامات الصوفية جملة وتفصيلاً. وأنهى المؤلف الفصل مبنياً ماهية المعجزات. فالمعجزة في فهم القاضي (أمر لا يقدر عليه العباد فضلاً عن خروجه على العادة ليعلم أنه تعالى فعله مع حكمته عند الدعوى) (٧) فالمعجزة - وإن حدثت على يدي النبي فهذا لا يعني أنها من صنعه، وإنما أحدثها الله عبره على سبيل التصديق فيما ادعاه من النبوة، ويقرر عبد الجبار: إن حجة القرآن، التي ينبغي أن تظل قائمة إلى الأبد، دليل على نبوة الرسول.

الفصل الثاني جاء خاصاً لموضوع الإنسان. حيث تناول المؤلف موضوع النفس الإنسانية، وقد اقترب القاضي من تعريف أبي الهذيل المادي، فالإنسان عنده هو «الجملة التي نشاهدها، لا أنه خارج عنها أو شيء بداخلها، وأوضح دليل عليه هو الإشارة إلى البنية المخصوصة» (٨).

وكرر المؤلف أن لفظ النفس عند عبد الجبار لا يعني أكثر من الإشارة إلى الإنسان ومن ثم عرض المؤلف نظرية التولد التي تتعلق بمسألة خلق الأفعال، ونقض القاضي لمواقف النظام والعلاّف والإسكافي وكل القائلين بأن المتولد فعل الله، واعتبر إما أن تكون، الإرادة والمراد، السبب والمسبب، المباشر والمتولد، جميعها أفعالنا أو لا شيء البتة، فالفعل الإرادي الواعي هو الفعل الصادر عن اختيار مسؤول، فهذا كان على المعتزلة مواجهة الجبرية التي تصدر الإرادة الإنسانية، وثبت عبد الجبار استقلالية الفعل الإنساني عن الفعل الإلهي.

أما موضوع الإيمان، فمن وجهة نظر المعتزلة ليس

عملياً، يتصل بالنضال الدائم في سبيل الله وإقامة أحكامه على كل من خالف أوامره ونواهيه، سواء كان كافراً أو مسلماً، وفي مواجهة التنوية وأجنتحتها وإنفاذه بالمخالفين من الفسقة والجبرية، وكافة الاتجاهات المذهبية المناهضة للأصولية الإعتزالية. ولقد شدد القاضي على هذا المبدأ لوجوبه من الجانب السمعي أي من خلال وحدات النقل التشريعية (الكتاب والسنة والإجماع) ولقد حدد القاضي أبعاد هذا المبدأ في مجالين: أحدهما ما لا يقوم به إلا الأئمة أي في إقامة الحدود وحفظ وحدة السلام، وسد الثغور وتهية الجيوش، والآخر، ما يتصل بكافة الناس ويدخل في نطاق اختصاصهم نحو النهي عن شرب الخمر والسرقة والزنى. ولكن إذا كان هناك إمام مفترض الطاعة فالرجوع إليه أولى، أي يرتبط تنفيذ هذا الأمر بالإمام؛ وبخلاف ما

قالت به المعتزلة بتحديد صلاحية الأمة بخاتمة القيام بهذا الأمر، ويرر المؤلف موقف عبد الجبار هذا لعلاقته الوطيدة ومصلحه الشخصية بأمره الاحتلال البديهي. ثم حدد عبد الجبار المجالات التي تفترض تطبيق هذا المبدأ، وهي التوحيد والعدل والمنزلة بين المنزلتين. وأنهى المؤلف بحثه بموقف القاضي من ولاية عثمان، فاعتبرها ثابتة وصحيحة، وإزاء ثبوت ولايته وصحة إماميته، فليس ثمة ما يوجب البراءة منه أو التوقف فيه. هذا في الوقت الذي أبدى اعتراضه على خلافة معاوية لاعتبارات شرعية أولها: اغتصابه الخلافة، متجاوزاً تقاليد (العقد) والاختيار.

لا شك أن استخدام المؤلف لثلاثة مناهج، تجلت في المنهج التاريخي، والمنهج المقارن، والمنهج النقدي، هي من الأسباب الرئيسية التي جعلت البحث عاماً وشاملاً لمجمل منظومات الفرق الكلامية مروراً بالمعتزلة كافة، مما أدى إلى تآثر أفكار القاضي عبد الجبار وهو المعنى في البحث خلال هذا الخضم المعلوماتي. فجاءت بالتالي نتائج البحث لا ترضي نهم فضول المتخصص، وإن كانت ترضي القارئ.

الإشكالية تكمن في أن الكتاب حدد موضوعه من قبل

الإيمان في الصلاة وحسب، وإنما يكون في ترك الكبائر واجتنابها. أما تفصيل هذا الشرط فيتبدى في عناصر ثلاثة متلازمة وهي: المعرفة - القول - والعمل - ولقد أكد القاضي أهمية هذه العناصر وتلازمها. ولا فائدة من الاعتقاد والإقرار، ما لم يتحقق ذلك في التطبيق العملي، باعتباره، معياراً أخلاقياً. يبقى موضوع الكفر والكافر، فالكفر لم يكن كفراً إلا بفاعله، ولهذا يتبدى الكفر في رأي القاضي في تجاوز عناصر الإيمان منفردة أو مجتمعة وهي القول - الاعتقاد - والفعل - وطبق معياره في الكافر على الفلاسفة والدهرية والصائبة والغلاة والمشبهة والجبرية والمعتلة.

□ □ □

في الباب الخامس، تناول المؤلف في الفصل الأول موضوع نظام الحكم ومسألة الخلافة. وخلاص موقف القاضي عبد الجبار بهذا الشأن يتميز، بأنه أثبت أن الإمامة حق طبيعي يتبدى ذلك في بشرية الحاكم الأعلى، وإرادة الجماعة الإسلامية وصفوتها التي تنوب الأمة وتمثل صوتها في إدراك مصالحها الدينية والدنيوية، مركزاً على مبدأ (العقد الاختيار) الذي يصادر مبدأ - النص - الإمامي، ويلغي ما يترتب عليه من نتائج، أبرزها: إن الإمامة حق إلهي. وبذلك ألغى القاضي الأفكار المثالية عبر تصورات الشيعة لسلطة الإمام - الإلهية متفقاً مع أهل السنة اتفاقاً تاماً في خطوط الإمامة العامة. بإعتبارها حكماً شرعياً وأن الأئمة يُنصبون بالاختيار بوسيلتين: الأولى العقد للإمام من صفوة الناس - أهل الحل والربط والثانية وتسمى بالعهد: أي أنه يتم بيعه الإمام من عهد له من المسلمين، فإذا لم يبايعوه لا تصح إمامته. ويشترط القاضي على الإمام أن يكون حراً عاقلاً مسلماً عالماً عادلاً مجتهداً شجاعاً، وأن يكون من قریش.

في الفصل الثاني عرض المؤلف لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكيف جعلته المعتزلة فرضاً أخلاقياً

بصدد الأول يميل المؤلف أحكاماً دون تبريرها، منها ما ورد في الصفحة (22) ومفاده اعتماد معتزلة بغداد، نفي الجبرية الميتافيزيقية ورفض الحتمية الطبيعية، وإثبات حرية الإرادة الإنسانية، وكأن الاعتزال قد ابتدأ فعلاً من بغداد. والمعلوم أن (القدرية) بمعنى القدرة على إيراد الفعل، ومناهضة هذا الطرح للجبرية التي ترى بأن أفعالنا مقدرة سلفاً حسب خطته يد الغيب، كان قد ظهر على يد القدرية الأوائل أمثال الحسن البصري وغيلان الدمشقي ومعبد الجهنبي. ناهيك أن هذه المنظومة تدخل ضمن أساسيات المبادئ الأصلية لحركة الاعتزال ككل.

أما فيما يخص التحليل، فالمؤلف يشير في الصفحة (357) إلى موقف عبد الجبار المادي الذي لا يثبت شيئاً خلاف الجسم الإنساني. وبالتالي يؤكد المؤلف أن لفظ - النفس - عند القاضي لا يعني أكثر من الإشارة إلى الإنسان. وأجد من المفيد أن أعرض ما بيته قاضي القضاة في فصل إثبات العلم وبيان طريقه بقوله «إن الواحد منا يجد إنسانه معتقداً للشيء ساكن الانسان إلى ما اعتقده». ومن هنا أجد أن لفظ «النفس» عند عبد الجبار لا يعني «الانسان» من الناحية المنطقية كما أراد المؤلف. لا بل ويعلق جورج حوراني⁽¹¹⁾ على سكون النفس الواردة في النص السابق، على أنها شرط ذاتي لحصول العلم الذي يتوقف على حصول حالة نفسية معينة تنسم بالخلو من الإنفعال والإضطراب اللذين يقارنان الجهل والشك. لا بل وأزيد على ذلك بأن سكون النفس يشكل حالة داخل الجسد الذي هو الإنسان حسب وجهة نظر المؤلف، وإضافة لذلك نشير إلى أن مصطلحات النفس والعقل والفؤاد والقلب تشكل بعض الإشكاليات حول مضامين مدلولاتها، وإن كانت في النهاية تعني مركز التعقل عند الإنسان.

واعتقادي أن خلو الكتاب من منهج تحليلي يأخذ على عاتقه تحليل مصطلحات عبد الجبار ومراميها، هو الذي أعاق البحث عن إدراك مقاصد اللفظ... يبقى أن نشير إلى أن الكتاب بمجمله غني جداً بالمعلومات التي توفرت لدى

المؤلف، العقل والحرية في فكر عبد الجبار. ومثل هذا الطرح يستوجب دراسة معمقة ومفصلة للعقل الجباري أو المعتزلي كأداة معرفية، أو أداة نقدية، فالعقل كما هو معروف عند المعتزلة لا بل عند عبد الجبار، وهو الحد التام أو الجامع المانع، بل هو الحجة. فالمؤلف لم يعالج العقل كوسيلة (ابستمية) أي آلة معرفية، بل اكتفى الباحث بطرح الاتجاه العقلي عند القاضي وعماه التأويل. والجدير بالذكر أن المؤلف لم يشر علانية إلى هذا الاتجاه. ولكن طالما أن المؤلف من رجال الاعتزال. وطالما أن المعتزلة تحتكم للعقل، فمن الطبيعي أن يستغرق فكر المعتزلة العام فكر عبد الجبار. وهكذا بقي الموضوع ضمن الطرح الكلاسيكي المعروف ومفاده أن المعتزلة اعتمدت العقل وفضلته على النقل، أو (إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع). والغريب أن المؤلف لم يذكر لنا أي تعريف جباري للعقل الذي هو «عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلف منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف»⁽⁹⁾. وبمعنى آخر أن المؤلف لم يحلل لنا ماهية العقل أي معناه ومكونه وعملياته المعرفية التي تتطلب الإحاطة بالمصطلحات المعرفية الاعتزالية الأخرى التي تناوّلها عبد الجبار والتي لم يشر إليها المؤلف بناتاً، كالنظر والاستدلال، والتقليد والإعتقاد والظن، والحد. هذه المصطلحات التي وردت في «المغني» الجزء الثاني عشر المخصص للنظر والمعارف، كان من شأنها في حال تناولها المؤلف أن تساعده في استنباط صورة كاملة لوسيلة معرفية معتزلية تسمى العقل.

وموقفنا هذا من العقل كما تناوله المؤلف، يستغرق أيضاً موقفنا من الحرية كما تناوّلها أيضاً. حيث لم يتطرق إلى المنحى الفردي للحرية كاتجاه، ولا دينامياتها الميتافيزيقية، ولا أساسياتها النفسية حيث تبرز الإرادة في الفعل الإنساني باتجاه الاختيار، هذا من الوجهة العامة للكتاب. أما بصدد الطروحات التي وردت في الفصول، فمنها ما لا يتفق والمنهج التاريخي، ومنها ما يحتاج إلى المنهج التحليلي.

العربية التي تعالج موضوع التراث، والتي لا تزال تفتقر إلى مثل هذه الدراسات المعمقة، التي تتطلب بذل الجهد والمواس، والذي من أجلها استحق الدكتور الراوي كل شكر وتقدير.

الباحث نتيجة استعماله بيبليوغرافيا، وإن كانت تشكو نسبياً من قلة في الإعتماد على موسوعة «المغني» لعبد الجبار، وهي معين لا ينضب بالنسبة للبحث. ومما لا شك فيه أن الكتاب يسد ثغرة في المكتبات

الحواشي

- (1) تتميز هذه المراجعة بأنها تعرض بمجل ما دار في الكتاب (510 صفحات) من طروحات بحث تنوب قراءتها عن مطالعة الكتاب برمته.
- (2) القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ص 241.
- (3) القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ص 241 - 242.
- (4) القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، 1/114، 115.
- (5) القاضي عبد الجبار، المغني، ج 5، ص 17/16.
- (6) الخياط: الانتصار، ص 75، ط مصر الأولى، 1925.
- (7) القاضي: التنبؤات والمعجزات، 15/170، ط مصر 1965.
- (8) القاضي: المحيط بالتكليف، م 2، ورقة 250 أ.
- (9) القاضي: المغني، ج 11، ص 375.
- (10) القاضي: المغني، ج 12، ص 23.
- (11) Hourani, GF., Islamic Rationalism, Oxford, 1971.